
Jean-Luc Chambard, *Être ethnologue dans un village indien. Recueil d'articles et d'inédits*

CD-ROM, Paris, 2005, coll. « Une ethnologie pour l'Inde d'aujourd'hui », vol. 1

André Padoux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/3484>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2006

Pagination : 147-299

ISBN : 2-7132-2092-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Padoux, « Jean-Luc Chambard, *Être ethnologue dans un village indien. Recueil d'articles et d'inédits* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 134 | avril - juin 2006, document 134-19, mis en ligne le 05 septembre 2006, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3484>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Jean-Luc Chambard, *Être ethnologue dans un village indien. Recueil d'articles et d'inédits*

CD-ROM, Paris, 2005, coll. « Une ethnologie pour l'Inde d'aujourd'hui », vol. 1

André Padoux

- 1 On ne rend compte, ordinairement, dans notre bibliographie que de livres. Mais les publications scientifiques sur CD-ROM deviennent maintenant fréquentes, et méritent d'être signalées. D'où cette recension qui, en permettant de faire connaître l'existence d'une nouvelle collection d'ethnologie de l'Inde, rend compte d'un recueil d'études d'un incontestable intérêt. En effet, l'auteur, après avoir passé trois ans (1957-1960) dans un village du centre de l'Inde (auquel il a donné le nom de Piparsod), y est retourné régulièrement pendant plus de trente ans, en acquérant ainsi une connaissance intime. Il a rassemblé seize des études parues (entre 1961 à 2004) dans des revues ou des ouvrages collectifs, avec un texte de présentation, des textes touchant tant à la vie du village qu'aux pratiques et croyances des individus ou des groupes sociaux qui en forment la population.
- 2 Un premier document, bien illustré, « Piparsod, des origines à 1984 », évoque l'histoire de ce gros bourg (2 600 habitants en 1984) de l'État du Madhya-Pradesh, proche de la ville de Shivpuri, depuis sa fondation au xvi^e siècle jusqu'à présent, notant les changements qui s'y sont produits au cours des dernières années (avec l'arrivée notamment de l'électricité) et qui l'ont fait passer d'un état encore semi-médiéval à une condition plus moderne, où les traditions se conservent tout en évoluant. Village très conservateur politiquement (on y suit généralement la position, très hindoue traditionnelle, de l'ancienne famille princière locale de Gwalior), avec deux castes dominantes, les brahmanes et les Kirars (qui sont des *shudra*, agriculteurs), village d'agriculture pauvre, mais où la culture est vivante et qui fournit des instituteurs à toute la région. Son cas, bien rapporté par J.-L. Chambard, est d'autant plus intéressant qu'il illustre à bien des égards celui de l'Inde rurale actuelle, même si on est, ici, loin des zones de développement agricole moderne. Ce

document nous donne donc le cadre matériel et politique où prennent place les faits socioreligieux dont l'étude forme l'essentiel de ce CD-ROM.

- 3 On ne peut examiner ici tous les articles de ce recueil, tous intéressants et éclairants quant à ce qui fait la réalité vécue d'un village indien/hindou. Laissant donc de côté bien des choses qui eussent mérité mention, on aimerait souligner l'élément marquant de la plupart de ces contributions : ce que l'on nomme « l'hindouisme populaire » – la façon dont sont compris et interprétés par des villageois parfois illettrés (mais bien loin d'être incultes) les grands mythes indiens et, avec ces mythes, certaines des conceptions fondamentales de l'hindouisme. L'indianiste, un peu surpris, y voit ainsi transposé, transformé – transformé et vécu – ce qu'il avait lu et compris à sa manière, savante, donc abstraite, dans les textes sanskrits : dans la « grande tradition » par opposition ici à la « petite tradition », pourrait-on dire, pour reprendre une opposition un peu passée de mode. Pour être « petite », cette dernière n'en est pas moins vivace et même créatrice ; et il est particulièrement intéressant d'en voir certains aspects, parce qu'elle est souvent méconnue, mais aussi, et surtout, parce que s'y expriment des traits généralement indiens.
- 4 On signalera en premier le huitième document : la présentation du calendrier hindou de l'ère Vikrama de l'Inde du nord, décalé de cinquante sept ans par rapport au nôtre. Ce calendrier (valable, à peu de chose près, pour toute l'Inde) est luni-solaire et nous est donc assez obscur. Or il est essentiel : il fixe, en effet, les dates de la vie religieuse, celles par exemple des quatre grandes fêtes qui ponctuent l'année et qui sont chacune (et cela est bien ressenti au village) associée à l'une des quatre classes de la société hindoue. Il détermine en même temps les périodes au cours desquelles certains actes, les mariages par exemple, peuvent se faire, ou les moments de la vie agraire, les dates fastes ou néfastes pour mille actions de la vie courante : un hindou consulte continuellement son pañchang, le calendrier luni-solaire qui lui indique toutes les dates à observer. L'auteur en reproduit des pages dans cet article qu'illustrent aussi des schémas, des diagrammes et des tables de concordance, ce qui rend plus accessible un sujet compliqué, mais très important pour la compréhension de la réalité indienne vécue.
- 5 Trois articles montrent, de différentes façons, la relation existant entre certaines expressions de la tradition locale orale et certains des récits mythiques de la « grande tradition ». Ainsi dans le septième article, « Les trois grands dieux à la porte du roi Bali », où deux mythes locaux, servant de base aux fêtes hindoues de Shravani et de Diwali, reprennent à leur manière des récits puraniques. Ils affirment le lien entre ces fêtes et les classes (*varna*) de la société hindoue – confirmation locale d'une classification sociale fondée sur la tradition savante. Ils apparaissent aussi, à travers une chanson de femmes, comme appuyant la vision qu'ont celles-ci de leur vie conjugale d'où les maris, comme les trois dieux en leurs séjours souterrains, leurs paraissent souvent absents.
- 6 Dans l'article 12, « Le Râmâyana des femmes dans un village de l'Inde centrale », c'est à une version féminine – féministe – d'un des récits de l'épopée du Râmâyana que l'on a affaire. (Le Ramayana, dans la version hindi de Tulsidas, est régulièrement récité, en tout ou partie, en Inde centrale et du nord ; extrêmement présent, c'est une référence constante.) L'héroïne de l'épopée, Sita, y est envisagée, au village, comme ayant été conçue par l'épouse du roi démoniaque Ravana qui, en l'enlevant, commet un acte incestueux menant inévitablement à sa destruction. Or J.-L. Chambard a d'abord connu cette version d'un moment de l'épopée par une chanson des femmes de Piparsod où elles reprochent à Ram et à Lakshman d'avoir traîtreusement perdu Sita dans la forêt : Sita,

pour ces femmes, est doublement victime des hommes car, outre qu'elle a été trompée, elle est fille de la terre puisque née d'un sillon, or celle-ci est faite pour être labourée – rendue féconde, mais aussi maltraitée – par les hommes.

- 7 On retrouve cette préoccupation féministe dans la onzième étude, « la tradition populaire des cinq vierges (Pañch Kanya) dans un village de l'Inde centrale ». Il s'agit là de cinq personnages de l'épopée (Mahabhârata et Râmâyana), cinq femmes qui sont toutes restées vierges malgré divers avances ou assauts masculins, montrant par là qu'elles avaient le pouvoir de préserver leur virginité dans l'acte sexuel et de mettre fin volontairement à leur grossesse avant ou après le mariage. Dans le village de l'auteur, où leur histoire est bien connue des femmes, elles apparaissent à celles-ci comme un modèle enviable de la maîtrise de leur corps – que, dans la vie courante, elles n'ont précisément guère. Ce récit mythique est aussi une occasion de plus de souligner la situation subordonnée de la femme dans l'univers hindou. Considérée comme toujours *shudra*, quelle que soit sa caste, elle n'a pas accès à la libération, subordonnée à son mari, elle est vis-à-vis de lui comme une renonçante, une *sadhvî* (féminin du mot *sadhu*, désignant l'ascète renonçant), puisqu'elle doit se sacrifier sans cesse à lui dans sa vie quotidienne. Mais elle a aussi le pouvoir de lui donner accès à la jouissance, et elle est la force (*shakti*) qui le protège. On retrouve là l'ambiguïté de la position de la femme hindoue, puissante à divers égards, mais soumise, opprimée (« déesse-esclave » a-t-on pu écrire – cela curieusement mais aussi typiquement – à propos d'ascètes fakirs, donc de musulmans, du Bengale : voir *Arch.* 116.38). Les traits de cette position ambiguë sont bien résumés en un tableau qui figure dans ce très instructif article.
- 8 C'est de questions du même ordre que traite le cinquième article, « La sexualité en dessins de sol et autres images », et que l'on trouve dans « les chansons à plaisanterie (*khyâl*) » (article 9), ou, d'une façon particulière, dans l'étude 3 « Mariages secondaires et foires aux femmes dans l'Inde centrale ». L'auteur rapporte ce qu'il a appris d'une forme d'union sexuelle évitant toute fécondation et permettant même à celle qui la pratique de rester – si elle n'est pas mariée ou, si elle l'est, en prévision d'un autre mariage, de rester physiquement vierge. Si la technique est d'un usage local courant – et elle explique le taux modique des naissances, leur espacement et leur interruption chez les femmes devenues grand-mères tout en étant en âge de procréer –, elle est sentie comme se rattachant au cas des Cinq Vierges : la pratique villageoise s'ancre toujours de quelque façon dans le fonds socioreligieux hindou traditionnel. Les dessins de sol décrits dans l'article (une planche en reproduit le schéma), en symbolisant l'union divine de Shiva et de Parvatî, symbolisent aussi cette forme d'union sexuelle. Sont aussi décrits les dessins ornant les portes des maisons et dont le symbolisme est sexuel. On ne peut, à cette lecture, que se rappeler l'omniprésence en Inde, dès la plus haute époque, de la métaphore et du symbolisme sexuels, ainsi que le rôle des pratiques sexuelles tantriques. L'auteur rapporte aussi la tendance des femmes de Piparsod à voir leurs maris comme des sortes de renonçants, (trop) peu présents sexuellement. Il y a toujours eu, en Inde, un rapport direct au sexe qui a persisté surtout dans les basses castes (mais sans s'y limiter), malgré les attitudes qui se sont imposées, surtout dans les classes les plus hautes, du fait d'abord de la domination musulmane, puis de la présence moralisante britannique. De ces formes libres de sexualité, la caste de *shudra*, dominante des Kirars, à Piparsod, donne un exemple de la facilité avec laquelle les mariages se dissolvent, généralement à l'initiative de la femme, et des « foires aux femmes », rencontres collectives organisées où hommes et femmes se rencontrent et se mêlent pour trouver un conjoint.

- 9 D'autres aspects de la recherche ethnologique de J.-L. Chambard, tels qu'il les présente ici, mériteraient d'être signalés. Ils fournissent, en effet, une riche moisson de faits sur la vie quotidienne en Inde rurale. Ils montrent aussi à quel point les mythes fondateurs de l'hindouisme sont présents, réinterprétés et vécus au quotidien dans un village indien ; c'est là, semble-t-il, un des enseignements principaux de ce CD-ROM, qui mérite d'être vu et lu par tous ceux qu'intéresse l'ethnologie de l'Inde.